史 学 研 究

再谈王安石的人性论

方 诚 峰

(清华大学 人文学院, 北京 100084)

摘　要: 王安石的人性论文献可分为两个系统,一是针对善恶问题的人性论,二为基于礼乐论的人性论,两个系统的文献无法相互印证。相关文献无法准确系年,但可据内容判断先后次第。从性善恶论文献可见王安石是“性二元论”的先驱。在礼乐论中,王安石的人性论摆脱了善恶判断,以知觉运动能力为性,成圣就是知觉运动能力的完全实现,指对万物之理的全面掌握。对王安石政治思想与实践的理解可以脱离性善恶论,但不能离开礼乐性命论。

关键词: 王安石;人性论;礼乐论;政治思想

中图分类号:K 244　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2025)04-0088-12

在北宋中期,“道德性命”开始成为士林的热点话题,王安石(1021—1086)是参与讨论的中心人物。① 就人性论来说,因为他留下来的文字相互之间颇有矛盾,所以学者多将其论说分阶段理解。

王安石最初持性善论,学者对此分歧较小(除了较早的贺麟、夏长朴②)。但对此后王安石的人性论之分期,学界颇有争议。很长一段时间,学者们把王安石的最终定论归于“性无善恶”或“性不可以善恶言”。但夏长朴曾指出,王安石论述“性不可以善恶言”的《原性》一文绝非晚年之作,因为卒于熙宁元年(1068)的刘敞曾经批驳过王安石此说。③ 张建民后又撰文重申此点,认为《原性》当作于嘉祐(1056—1063)、治平(1064—1067)年间;他还认为,王安石的性善恶混、性不可以善恶言二说难分先后,而最终则定于性善恶混说。④ 有了上述关键论断,许多基于错误分期的研究就需重新审视。

之后,刘丰、冯茜基于王安石的礼乐论,注重王安石人性论诸篇的逻辑关系而未强作系年,他们认为王安石先有性善情恶之论,最终归于以生言性、性情有善有恶。⑤ 最近,刘成国总结前人之说,重申了王安石最终定论为性有善有恶,他还试图对相关文献和学说进行更精确的系年和分期:一是早年至仁宗庆历(1041—1048),持“性善论”,核心文献是《性论》、卫湜《礼记集说》所引王安石言;二是庆历至嘉祐(1056—1063),反驳性善情恶,提出性“不可以善恶言”,核心文献是《性说》《性情》《原性》,亦有卫湜《礼记集说》所引王安石言;三是嘉祐、治平(1064—1067),提出性“有善有恶”论,核心文献是《扬孟》

收稿日期:2024-12-20

作者简介:方诚峰,清华大学人文学院历史系教授。

基金项目:清华大学本科教学改革项目“王安石研读”。

① 邓广铭:《王安石在北宋儒家学派中的地位——附说理学家的开山祖问题》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1991 年第 2 期,第 23—28 页;《邓广铭全集》第 8 卷,石家庄:河北教育出版社 2005 年版,第 84—98 页。

② 贺麟:《王安石的哲学思想》,《文化与人生》,北京:商务印书馆 2015 年版,第 314—320 页;夏长朴:《王安石思想与孟子的关系》,《李觏与王安石研究》,台北:大安出版社 1989 年版,第 203—211 页。

③ 夏长朴:《王安石思想与孟子的关系》,《李觏与王安石研究》,第 209 页注 82。

④ 张建民:《王安石人性论的发展演变及其意义》,《孔子研究》2013 年第 2 期,第 61—63 页。

⑤ 刘丰:《王安石的礼乐论与心性论》,《中国哲学史》2010 年第 2 期,第 93—100 页;冯茜:《唐宋之际礼学思想的转型》,北京:生活·读书·新知三联书店 2020 年版,第 307—329 页。

《再答龚深父论语孟子书》。① 刘说看起来颇为整齐,然而限于材料,实有难以解决的空白与矛盾②。

此外,魏福明对王安石的人性论进行了分层次讨论——形上层次(本体意义)的性不可以善恶言,形下层次(经验意义)的性可善可恶。③ 这一研究在分期论之外提出了王安石人性论研究的另一个角度,值得重视。

从现有材料来看,王安石论人性善恶诸文的系年无一能凿实,故对它们的先后次第之讨论只能从内容着手。而关于诸篇内容的矛盾之处,分层论是比分阶段论更好的思路。但这种分层或非形上、形下之分,而应归诸当时新起的“性二元论”之一种。而且,善恶问题并非王安石性命论的唯一落脚点,早期和近期的研究皆曾留意到这一点。④ 基于这些考虑,本文分析王安石论人性善恶诸文本时,试图从内容讨论其先后次第,再将其看似矛盾的说法置于不同的逻辑层次中,而非时间序列中,认为王安石在性善恶问题上是“性二元论”的先驱。接着,文章把重点转向礼乐论中的人性论,认为这部分内容超越了善恶判断问题,以“理”为归宿,与王安石的政治思想、实践关系更密切。

一、论性善恶之先后次第

若要论王安石性善恶论的先后次第,须先确定出发点。孔子、孟子、荀子、扬雄等先秦秦汉人的言论是所有古代人性论的出发点。但对宋人来说,还有更为直接的出发点,就是唐代的韩愈性三品说、李翱的复性说,尤以韩愈说为主。因此,下文的逻辑是:若王安石之论在内容、逻辑上离韩愈近,则为早出之说;若离韩愈远,则为后出之说。

韩愈性论见于《原性》一文⑤。韩愈说:“性也者,与生俱生也。……性之品有三,而其所以为性者五。”意思是说,天所赋予人的“性”有上中下三品,而构成三品之性的是五常,即仁义礼智信。韩愈没有说五常是性、性是五常,而是说“其所以为性者”是仁、义、礼、信、智五常。“所以”是指某事成其为某事的根据、规律⑥,“所以为性者五”是说,五常是性所据以构成的内容,性中五常的有无、多少,决定了人性的上、中、下三品。“所以”云云避免了既把五常视为性(性善)、又把人性区分为三品(有多少、善恶之别)之间的矛盾。韩愈还说,上品善、下品恶,中品“可导而上下”,故而天赋之“性”的上、下品级是不可改易的(不移)。

韩愈也谈到了“情”。“情也者,接于物而生也”,即相对于性“与生俱生”来说,情乃人与外物相接后而发生。“所以为情者七”,喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。类似的,这里的意思不是说情等于这七者,而是

---

① 刘成国:《荆公新学研究》(增订本),上海:上海古籍出版社 2023 年版,第 293—318 页。

② 首先,三阶段互有一段时间重叠,故实际难以划分。其次,三阶段与篇目有不对应处,如卫湜《礼记集说》所引王安石言,既可以用来说明第一阶段,又可以说明第二阶段;再如《性情》持“性可善可恶论”,却被系于皇祐、嘉祐之间,是王安石人性论第二阶段(性不可以善恶言)的作品。复次,诸篇之中,《性论》《性说》《性情》《扬孟》基本没有时间线索,刘成国分别系于康定元年(1040)、庆历四年(1044)、皇祐元年(1049)、嘉祐六年(1061),皆为推测后姑系于某年,难证实或证伪。唯二有时间线索的是《再答龚深父论语孟子书》(性有善有恶)、《原性》(性不可以善恶言),但皆只能推定写作下限分别为治平四年、熙宁元年。

③ 魏福明:《“性不可以善恶言”——试论王安石对儒家人性论传统的超越》,《齐鲁学刊》2019 年第 4 期,第 14—24 页。

④ 侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷上册,北京:人民出版社 1959 年版,第 462—464 页;吴晓东、张万强:《性无善恶、善恶由习——试论王安石人性论思想的基本内容及意义》,《上饶师范学院学报》2016 年第 2 期,第 16 页。

⑤ 韩愈撰、马其昶校注、马茂元整理:《韩昌黎文集校注》卷一,上海:上海古籍出版社 1986 年版,第 19—22 页。

⑥ 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中华书局 2017 年版,第 163—165 页;陈来:《宋明儒学的“道”、“理”概念及其诠释》,《中国近世思想史研究》,北京:生活·读书·新知三联书店 2010 年版,第 31—33 页。

说情之上中下之别乃因这七者之动:

> 上焉者之于七也,动而处其中;中焉者之于七也,有所甚,有所亡,然而求合其中者也;下焉者之于七也,亡与甚,直情而行者也。

情之三品因七情接物而发的恰当(中)与否而定,这与性之三品由人具备五常的有无、多少而定有类似之处。

关于性情关系,韩愈在谈性三品时说"性之于情视其品",在说情三品时又言"情之于性视其品"。前者的意思是,性的三品要通过情之三品显现,暗示了性无法自我呈现;后者的意思是,情之三品取决于性之三品。

1. 王安石的性善论

王安石的《性论》是非常接近韩愈《原性》的作品。在《性论》中,王安石号称以孔子、子思、孟子"一圣二贤性善之说"为宗,但实际上是对韩愈论说的转化。

首先,王安石将韩愈"所以为性者五"改为"性者,五常之谓也"。这不知是出于误读还是有意为之(后者的可能性更大),而既然性就是五常,那就必然是性善论。

其次,韩愈说性"与生俱生",王安石也说"性者生之质也";王安石还采用了韩愈人性以所得五常多少为差等的观点,但在说法上作了调整:

> 曰:性者生之质也,五常是也,虽上智与下愚,均有之矣。盖上智得之之全,而下愚得之之微也。……
>
> 或曰:所谓上智得之之全,而下愚得之之微,何也?
>
> 曰:仲尼所谓"生而知之",子思所谓"自诚而明",孟子所谓"尧舜先得我心之所同",此上智也,得之之全者也。仲尼所谓"困而学之",子思所谓"勉强而行之",孟子所谓"太山之于丘垤,河海之于行潦",此下愚也,得之之微者也。
>
> 曰:然则圣人谓其不移,何也?
>
> 曰:谓其才之有小大,而识之有昏明也。至小者不可强而为大,极昏者不可强而为明,非谓其性之异也。①

王安石认可了人性以所得五常之多寡为差,而这种差异的根源却在于智愚之才品,才高者(上智)得五常之全,才低者(下愚)所得就微乎其微,且"至大"(上)与"极昏"(下)的才品是不可改移的。这样的话,现实中的人是相同之善性与相异之才品结合的产物,而上中下才品的差异最终决定了人所获五常之性的多少。

这样看来,《性论》只是一篇对韩愈《原性》作小改动的作品,就是把韩愈"所以为性"之"所以"去除。从结论来说,韩愈的性三品论和王安石的性善论看似针锋相对,但从论证逻辑来说,是对韩愈性三品论的亦步亦趋。故《性论》表面上是拟孟,实际上是以批韩的方式拟韩。

安石之论的问题是,若性与才都是先定而不可改易的(他未言中等才品是否可上可下),人自身的努力及外在的政治社会意义何在呢?恰好在现存王安石的文字中,有两篇大体可以算作对这一问题的补充。

一是《原过》②。王安石在此文中说,"天播五行于万灵,人固备而有之",这基本就与《性论》中的说法一致。《原过》认为,人所固有的五常之性就像他拥有的财产一样,有可能丢失,故"有而不思则失,思而不行则废"。个人努力的意义就在于存想、践行天所赋予的五常之性。某种意义上,这也是孟子性善论在功夫论上的直接推论——存心③。

---

① 王安石撰、刘成国点校:《王安石文集·集外文》二《性论》,北京:中华书局 2021 年版,第 1819—1820 页。

② 《王安石文集》卷六九《原过》,第 1197 页。

③ 陈来:《孟子论性善与性命》,《现代哲学》2017 年第 6 期,第 116 页。

二是《性命论》①。王安石在其中反对“命授分定”之说,即那种认为人的命运由天所决定的说法。他认为,圣王的意义就是“正命”:圣王应让贵贱寿短这些遭遇与人的贤不肖、善恶德性适配,这就是圣人行命、正命;若贤者贱、不贤者贵、善者被杀、恶者得生,这就是有势无德之君主不能正命。简言之,若人作为性与才的结合而天然就有上下之分,那么政治社会的意义就在于让上下之品与贵贱寿短的遭遇相匹配,若不能匹配则意味着政治是失败的。

把《原过》与《性命论》与《性论》置于一组,自属笔者的建构。这种建构唯一理由在于,《性论》提供了一个悲观的结论:性虽同善,然天生的才品之别决定了人与人的差等,《原过》《性命论》则稍稍弥补了个人努力与政治社会的意义。当然,这组文献的核心还是《性论》——在韩愈性三品论之后亦步亦趋,有着无法解决的矛盾,没有给人的作为留下太多空间。

2. 王安石的性二元论

王安石的《性说》仍以韩愈《原性》为直接论辩对象②,但其论证比《性论》已更远离韩愈。此文号称认可孔子的“性相近、习相远”,而不同意韩愈对性的看法,重点是批判韩愈的“不移”之说,也就是重新解释孔子的“惟上智与下愚不移”一语。

《性说》把善恶归于后天之习:

> 习于善而已矣,所谓上智者;习于恶而已矣,所谓下愚者;一习于善,一习于恶,所谓中人者。上智也、下愚也、中人也,其卒也命之而已矣。

上智之人始终习于善,下愚之人始终习于恶,这就是“不移”。至于中人,就是那些始习于善、终习于恶之人,或是始习于恶、终习于善之人,总之是指在善恶之间改易变化的人。王安石对“惟上智与下愚不移”的理解有两个面向:一是上智、下愚这两种人始终习于善或习于恶,可谓“不移”;二是“中人”从最终看来是善恶之习皆有,故“非生而不可移也”。就此来说,王安石与韩愈没有很大差异,因为韩愈“性三品论”所说也是上、下品不可移,中品则可移——“中焉者,可导而上下也”。

王安石仍不恰当地概括并推衍了韩愈的观点:

> 且韩子之言弗顾矣,曰:“性之品三,而其所以为性五。”夫仁、义、礼、智、信,孰而可谓不善也? 又曰:“上焉者之于五,主于一而行之四;下焉者之于五,反于一而悖于四。”是其于性也,不一失焉,而后谓之上焉者;不一得焉,而后谓之下焉者。是果性善,而不善者,习也。

前已言,韩愈“所以为性者五”,并非说性就是五常之意,乃是说上中下三品之性乃随其人所得五常多少而分品级。但王安石说,如果按照韩愈的讲法,五常皆备为上性,那么性自然就是善的——“是果性善,而不善者,习也”。这句话是推衍韩愈之说以呈现其矛盾性,并非王安石在这里持性善习恶论。

《性说》接着对韩愈所引尧之朱、舜之均,瞽瞍之舜、鲧之禹,后稷、越椒、叔鱼之事作了批驳。韩愈引尧之子丹朱、舜之子商均以说明习善却终为奸,引瞽瞍之子舜、鲧之子禹说明习恶却终为圣,以反驳扬雄人性善恶混说;引越椒、叔鱼之事以反驳孟子性善说;引后稷之事以反驳荀子性恶说。但王安石认为,后稷乃异常之事,不可据论;至于其余诸事恰说明了习于善、习于恶,不能在人初生时便定其性之善恶。

因此,王安石的《性说》仍是接受了韩愈三品说,只不过三品是习之三品,非性之三品。故“性说”这个题目更确切地讲应是“习说”,一言以蔽之就是:人习于善恶,这就是所谓“习相远”。

那么,王安石如何理解“性相近”呢? 善恶不同之习与相近之性是什么关系呢?《性说》没有直接解释。可以推论的是:王安石说,习之三品是一种最终定性——“其卒也命之而已”;又以越椒、叔鱼始生

---

① 《王安石文集·集外文》二《性命论》,第 1820—1821 页。

② 《王安石文集》卷六八《性说》,第 1189—1190 页。

就被其母定为大恶之人为不可信。那么,人始生之性是无法以善恶界定的,正是在这个意义上可谓“性相近”。

相近之性与相远之习是什么关系呢?王安石有《性情》一文①。《性情》所批评的对象是“性善情恶”论。张岱年指出,性善情恶论实际是性有善有恶论的一种特殊形式,持论者较少,宋代的思想家多是反对的。② 在《性情》中,王安石对性情概念和相互关系的理解是:

> 喜、怒、哀、乐、好、恶、欲未发于外而存于心,性也;喜、怒、哀、乐、好、恶、欲发于外而见于行,情也。性者情之本,情者性之用,故吾曰性情一也。

喜、怒、哀、乐、好、恶、欲是所谓的情(参照《礼记》及韩愈、李翱之说,“乐”应作“惧”),“人生而有之,接于物而后动”。王安石认为情也是人“生而有之”者,区别于韩愈认为只有性是“与生俱生”的。故王安石所说的性情关系是:性是七情未发于外而存于心的状态,七情自身则是发于外、见于行的概念,即情未发为性,情已发而接于物为情。因此,所谓的“性情一也”之“一”,既是一体之意,也有统一乃至同一之意。在这个意义上,性既然是未发之情,必然是没有善恶的概念。梁启超就根据王安石的《性情》指出:“此说在古代中,颇有点像告子。”③

但王安石又说,性情是本和用的关系,“君子养性之善,故情亦善;小人养性之恶,故情亦恶”。这里有几层意思:首先是情之善恶由性之善恶决定,那就说明性也有善有恶。二是性之善恶自身无法呈现,由情之善恶显现。第三,性之善恶在于“养”,他在文末亦引孟子“养其大体为大人,养其小体为小人”说明此意。从这个逻辑而言,性经“养”而后有善有恶,并决定已发之情也有善有恶。

这样看来,《性情》中存在两个层次的性:其一为无法以善恶界定的、作为未发之情的性,其二为经由“养”而为善为恶、又通过情而呈现善恶的性。

性的这两个层次还可以在《扬孟》中看到④:

> 贤之所以贤,不肖之所以不肖,莫非性也。……孟子之所谓性者,正性也;扬子之所谓性者,兼性之不正者言之也。……夫人之生,莫不有羞恶之性。有人于此,羞善行之不修,恶善名之不立,尽力乎善,以充其羞恶之性,则其为贤也孰御哉?此得乎性之正者,而孟子之所谓性也。有人于此,羞利之不厚,恶利之不多,尽力乎利,以充羞恶之性,则其为不肖也孰御哉?此得乎性之不正,而扬子之兼所谓性者也。

王安石说,善性是正性,恶性是不正之性,皆为性。那么善性、恶性又从何而来呢?他又提到了一种“羞恶之性”,大抵以好恶本能为性,正是《性情》篇所说的未发之“情”。这种羞恶之性无所谓善恶,只有经过了人为的“充”,才能成为善性/正性与恶性/不正之性,人也就表现为贤、不肖。这个说法和孟子的性善论区别当然明显,和扬雄的性善恶混之说也很不同。扬雄《法言·修身》云:“人之性也,善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人。”司马光注云:“混者,善恶杂处于心之谓也,顾人所择而修之何如耳。”⑤即将善恶作为人性本身就存在的成分,人选择了其中的善或恶而成为贤、不肖。但是王安石在羞恶之性的意义上排除了善恶属性,在正性、不正之性上又排除了“混”,而是“或”善“或”恶。

王安石在与韩愈同名的《原性》一文中⑥,重点阐述了不可以善恶言之性,观点与逻辑已经离韩愈甚远。此文主要解答了两个问题:一是何以孟子(性善)、荀子(性恶)、扬雄(性善恶混)、韩愈(性三品)

---

① 《王安石文集》卷六七《性情》,第 1169—1170 页。

② 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中华书局 2017 年版,第 282—285 页。

③ 梁启超:《儒家哲学》,《饮冰室专集》之一〇三,北京:中华书局 2015 年版,第 82 页。

④ 《王安石文集》卷六四《扬孟》,第 1112—1114 页。

⑤ 扬雄撰、汪荣宝注疏、陈仲夫点校:《法言义疏》卷五《修身卷第三》,北京:中华书局 1987 年版,第 85 页。

⑥ 《王安石文集》卷六八《原性》,第 1187—1189 页。

四人所论人性不同,二是如何理解“上智与下愚不移”。

如何弥合四种人性论的矛盾? 王安石对“性”的逻辑层次作了明确阐释:“性者有生之大本也”“性者,五常之太极也,而五常不可以谓之性”。王安石说,韩愈以五常为性,却又说性恶(笔者案,指下品),则性恶之性必已不再是五常。针对孟子的性善、荀子的性恶说,他的观点是:

> 夫太极生五行,然后利害生焉,而太极不可以利害言也。性生乎情,有情然后善恶形焉,而性不可以善恶言也。……且诸子之所言,皆吾所谓情也、习也,非性也。扬子之言为似矣,犹未出乎以习而言性也。
>
> 古者有不谓喜、怒、爱、恶、欲情者乎? 喜、怒、爱、恶、欲而善,然后从而命之曰仁也、义也;喜、怒、爱、恶、欲而不善,然后从而命之曰不仁也、不义也。故曰,有情然后善恶形焉。然则善恶者,情之成名而已矣。孔子曰:“性相近也,习相远也。”吾之言如此。

在这个逻辑中,仁义在内的五常,只是喜、怒、爱、恶、欲诸情发而接物后的状态,并非真正的人性。问题在于,若作为太极的性不可以善恶言,那么情之善恶从哪里来? 性情是什么关系? 刘敞正是在这一点上批评王安石。他认为“性不可以善恶言”这一说法会导致“人无性”的死胡同,所以提出了性中有善恶的可能①。苏轼则补充说,善恶虽不是“性之所能有”,却是“性之所能之”②,指可能性、趋向。刘敞和苏轼的补论,说明了王安石立论的缺漏之处。不过,前面已讨论过的王安石《性情》一文或许已稍弥补了这个缺口:情之善恶来自性之善恶,而性之善恶由“养”而来——必须注意,这养成的善恶之性,并不是作为太极的、无善恶可言的性。这样的话,《原性》虽然谈的是“性不可以善恶言”,但也须补上可善可恶层次的性,逻辑方完整。

关于“上智与下愚不移”,王安石把它视为“智愚”命题,而非“性与善恶”问题,将其排除在人性论之外,且承认智愚是无法改变的,“愚者之于智也,或不可强而有”,这是和前文分析过的《性论》相同的地方;但善恶是可以改变的,“恶者之于善也,为之则是”,这是和《性论》不同的地方。

笔者把《性说》《性情》《扬孟》《原性》视为一组,认为其论意味着王安石与韩愈渐行渐远。其说与韩愈最大的不同是:这组论述或暗示、或明确阐述了一个本原的(太极)、无法用善恶形容的性;同时,出于解释情之善恶来源的需要,王安石又无法放弃养性善、养性恶的说法。这样的话,王安石实际上可以说是性二元论者:在本原、太极的意义上,性不可以善恶言;在养成的意义上,性有善有恶③。在中国古代思想史上,“天命之性”(天地之性)+“气质之性”的性二元论是宋代的独创,其功绩一般被归于张载、程朱一系④。但从王安石的论述看来,他是一个先驱式的人物。

附带提一下苏轼对“性相近习相远”的看法。他在《扬雄论》中说:第一,上智下愚是指才、不是指性;第二,性无善恶;第三,七情才是真正的性,本身无善恶;第四,性虽无善恶,但具备或善或恶的可能,

---

① 刘敞撰、黄曙辉点校:《公是先生弟子记》卷四,上海:华东师范大学出版社 2010 年版,第 60—61 页。刘成国的分析见《荆公新学研究》(增订本),第 304—305 页。

② 苏轼撰、茅维编、孔凡礼点校:《苏轼文集》卷四《扬雄论》,北京:中华书局 1986 年版,第 111 页。

③ 贺麟根据《扬孟》认为,王安石在其中所说的正性(善性)、不正之性(善恶混)类似于程颐的义理之性、气质之性。井泽耕一亦持此论。贺麟:《王安石的哲学思想》,《文化与人生》,第 318 页;井泽耕一撰、李寅生译:《略论王安石的性情命论》,《东华理工学院学报(社会科学版)》2004 年第 1 期,第 8 页。但是,《扬孟》中的二性在逻辑上是并列的,并无层次之别;且本文前已言及,其中的不正之性非指善恶混。范立舟认为,王安石的性情之别与张载的天地之性、气质之性异曲同工。见范立舟:《〈周易〉与荆公新学》,《哲学研究》2005 年第 4 期,第 43 页。胡金旺的观点与贺麟类似,认为王安石的纯善无恶之性大致相当于理学的天地之性,有善有恶之性相当于气质之性。胡金旺:《王安石哲学思想与〈三经新义〉研究》,北京:中央编译出版社 2020 年版,第 40—41 页。但如前所论,王安石表达性善论的《性论》一文中推不出二元论;其表达性有善有恶的文章中又推不出性善论。

④ 陈植锷:《北宋文化史述论》,北京:中国社会科学出版社 1992 年版,第 243—246 页。张岱年:《中国哲学大纲》,第 285—299 页。

故特别区分了“性之所能之”与“性之所能有”①。在其他地方,苏轼还把“性之所能之”称为性之效、性之似②。除了第四点,其他三点与王安石《原性》几乎雷同。案,《扬雄论》是苏轼嘉祐六年(1061)应制科时所上进卷之一,而当年的考官之一就是王安石,故苏轼此文或为投王安石所好也未可知。但是,苏轼的《扬雄论》虽与王安石《原性》近似,在个别论点上甚至超过王安石,但完全不存在王安石在诸篇中所表现出来的性二元论。

宋代“论”类文体大兴,就用途来说大致有两类:一类有明确的针对性与实用性,如欧阳修《朋党论》;更为常见的一类是科场论,包括科举、馆职试、铨试等的试论或习作③。与苏轼《扬雄论》类似,上引王安石诸文及下面要讨论的《礼论》《礼乐论》亦应属科场论类,很可能是他早年的习作或讲学时拟作。如司马光熙宁二年所言:“今之举人,发言秉笔,先论性命,乃至流荡忘返,遂入老庄。纵虚无之谈,骋荒唐之辞,以此欺惑考官,猎取名第。”④对性命的讨论或许一段时间以来已成为科举备考的要求。

苏轼说,科举考试中“试之论,以观其所以是非于古之人”⑤。试论要求作者在传统命题上自出新意、驳倒前人,故可能故意简化前人观点,或将前人观点推至极端,也有可能只及一点不及其余而难与作者的其他言论契合。王安石性命论诸篇就是如此。与这种不确定性伴随的,则是“论”的内容极受限于前人所定下的主题。在人性论上,因为孟荀扬韩的立论落脚在善恶问题,故而一旦后人要这些古人论辩人性,则就不得不归于善恶判断。由此,善恶问题似乎成为人性论的核心问题。但是,若不以孟荀扬韩为论辩对象,而是从别的角度入手讨论人性,则核心议题亦会改变。

比如说王安石的礼乐论。

二、礼乐论与人性论

王安石《礼论》始于对荀子“圣人化性而起伪”一说的批判⑥。《荀子·性恶篇》说,“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也”。这个命题基本与善恶无关,而是:礼到底是人性内在的需求还是纯粹外在的约束?王安石认为荀子之说有得有失:

> 然彼亦有见而云尔。凡为礼者,必诎其放傲之心,逆其嗜欲之性。莫不欲逸,而为尊者劳;莫不欲得,而为长者让,擎跽曲拳以见其恭。

王安石把放傲之心、嗜欲之性视为须被礼约束的本能,故承认礼有自外强加于人、节制人的一面。但他又指出,荀子没有看到礼顺应人性的一面:

> 然圣人舍木而不为器,舍马而不为驾者,固亦因其天资之材也。今人生而有严父爱母之心,圣人因其性之欲而为之制焉,故其制虽有以强人,而乃以顺其性之欲也。圣人苟不为之礼,则天下盖将有慢其父而疾其母者矣,此亦可谓失其性也。得性者以为伪,则失其性者乃可以为真乎?此荀卿之所以为不思也。

木可以被制为器具、马可以被用作座驾,这是因为木、马有相应的“天资之材”,即天赋的特性。人可以被礼所节制,亦具人形的猿猴却不能被礼节制,正是因为人与猿猴的“天性”不同。若如此,木马的天资

---

① 《苏轼文集》卷四《扬雄论》,第110—111页。

② 张岱年:《中国哲学大纲》,第270页。

③ 参见张海鸥、孙耀斌:《〈论学绳尺〉与南宋论体文及南宋论学》,《文学遗产》2006年第1期,第96页;吴建辉:《宋代试论与文学》,长沙:岳麓书社2009年版,第31—33页;朱迎平:《宋代科举试论考述》,《宋文论稿》,上海:上海财经大学出版社2003年版,第41—61页。

④ 司马光撰,李文泽、霞绍晖校点:《司马光集》卷四五《论风俗札子》,成都:四川大学出版社2010年版,第974页。

⑤ 《苏轼文集》卷四九《谢梅龙图书》,第1424页。

⑥ 《王安石文集》卷六六《礼论》,第1148—1149页。

之材、人与猿猴的天性,大致可以理解为其独特的自然属性。

这种性是否能以善恶界定呢?就人而言,放傲之心、嗜欲之性、严父爱母之心都是生而有之者,这似乎可以印证王安石在此持性善恶混论①。不过,这种推论未必成立。因为王安石把“严父爱母之心”视为“性之欲”。何谓“性之欲”?《礼记·乐记》言:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。”《正义》言:

> “人生而静天之性也”,《正义》曰:言人初生未有情欲,是其静禀于自然,是天性也。“感于物而动性之欲也”者,其心本虽静,感于外物而心遂动,是性之所贪欲也。自然谓之性,贪欲谓之情,是情别矣。②

按照这种标准解释,“性之欲”并非天性本身,而是人心与外物相感以后产生的“情欲”。这样的话,《礼论》中所提及的善恶,不是针对人的本性的描述。而人的本性,实则是人区别于物、猿猴的自然属性,不能用善恶去形容它。刘丰说,王安石在这里与告子相通③。

王安石又有《礼乐论》④,写作时间不详。冯茜指出,《礼乐论》核心要旨是论述如何通过礼乐实现养生修性以至成圣,主张的是情恶论下的礼唯制欲之说,并未脱离李翱等中唐思想家的轨辙,因而是比《礼论》更早的作品。⑤ 此说或可从。

《礼乐论》中的“性”指什么?论云:

> 气之所禀命者,心也。视之能必见,听之能必闻,行之能必至,思之能必得,是诚之所至也。不听而聪,不视而明,不思而得,不行而至,<u>是性之所固有</u>,而神之所自生也,尽心尽诚者之所至也。故诚之所以能不测者,性也。贤者,尽诚以立性者也;圣人,尽性以至诚者也。
>
> 神生于性,性生于诚,诚生于心,心生于气,气生于形。形者,有生之本。(第 1149—1150 页)

形—气—心—诚—性—神,这是王安石所讲的生成序列,最后的“神”就是指不测,即变化之极端复杂性。因为这一序列始于形气,故王安石被马克思主义思想史家归入唯物主义的行列⑥。而当谈论到“性”的时候,王安石把视、听、动作、思虑的能力视为“性之所固有”,且是不依赖于相应器官的一种先验能力。他在后文又说,聪、视、言、动这些能力并不因人而异、也不取决于作用对象:

> 耳非取人而后聪,目非取人而后视,口非取诸人而后言也,身非取诸人而后动也,其守至约,其取至近,有心有形者皆有之也。(第 1151 页)

他还说,“不听之时,有先聪焉;不视之时,有先明焉;不言之时,有先言焉;不动之时,有先动焉”;“非耳以为聪”“非目以为明”“聪明者,耳目之所能为;而所以聪明者,非耳目之所能为也”。他区分了“聪明”与“所以聪明”。王安石又引扬雄《法言》中的话——“貌、言、视、听、思,性所有”。由此看来,《礼乐论》以知觉运动为性的内容,这和上节所论有很大区别。侯外庐《中国思想通史》据此以为,王安石论性的特点是“把人性作为单纯的心理能力来考察”,与告子有基本上的共同点⑦。马振铎则以为,王安石把人性视为“人这一具有特殊结构的物质的自然本质”⑧。

---

① 冯茜:《唐宋之际礼学思想的转型》,第 316 页。冯茜指出,王安石的《礼论》以生之自然言性、以欲言性,性兼包性情二义,有善有恶。

② 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》卷三七,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局 2009 年版,第 3314 页。

③ 刘丰:《王安石的礼乐论与心性论》,《中国哲学史》2010 年第 2 期,第 98 页。

④ 《王安石文集》卷六六《礼乐论》,第 1149—1154 页。下引《礼乐论》随文标注页码,下划线为笔者所加。

⑤ 冯茜:《唐宋之际礼学思想的转型》,第 328 页。

⑥ 侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷上册,第 464 页。

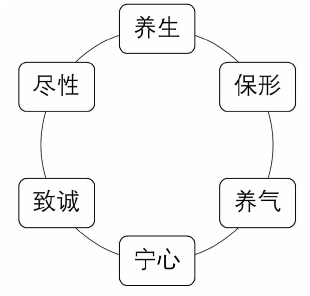
⑦ 侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷上册,第 462—464、467—468 页。

⑧ 马振铎:《政治改革家王安石的哲学思想》,武汉:湖北人民出版社 1984 年版,第 111 页。

王安石还基于生成逻辑提出了养生—保形—养气—宁心—至诚—尽性这样一个循环的实践逻辑:

> 故养生在于保形,充形在于育气,养气在于宁心,宁心在于致诚,养诚在于尽性,不尽性不足以养生。能尽性者,至诚者也;能至诚者,宁心者也;能宁心者,养气者也;能养气者,保形者也;能保形者,养生者也;不养生不足以尽性也。生与性之相因循,志之与气相为表里也。生浑则蔽性,性浑则蔽生,犹"志一则动气,气一则动志"也。(第 1150 页)

这段话的图示就是:



通过这种循环,养生与尽性之间就建立起了"相因循"的逻辑关系——"不尽性不足以养生""不养生不足以尽性"。这也显示《礼乐论》与告子在性说上的相似性,"性"是知觉运动能力,是超越善恶的。

但须注意的是,王安石在以知觉运动为性之所固有外,又提到了"正性"以及与性相反的"情":

> 礼乐者,先王所以养人之神,正人气而归正性也。……圣人内求,世人外求,内求者乐得其性,外求者乐得其欲,欲易发而性难知,此情性之所以正反也。(第 1150 页)

正性、得其性之性都是指善性,而欲、情则归于恶。《礼乐论》还不止一次提到了"去情却欲",总之"情"都是"尽性"须克服的障碍。这种说法就与李翱《复性书》的说法相当接近①。

但王安石的"尽性""尽天下之性"又不等于获得正性、善性。正如冯茜已经指出的,《礼乐论》的要旨是养生修性以至成圣,尽性就是最终的成圣,然其状态却不是善之一字所能概括。前已引及:

> 不听而聪,不视而明,不思而得,不行而至,是性之所固有,而神之所自生也,尽心尽诚者之所至也。(第 1149—1150 页)

这里说明了尽心、尽诚以立性(贤者)所达到的状态——不听而聪、不视而明、不思而得、不行而至,就是知觉运动能力的完全实现。

这种实现的状态就是所谓的"神""不测"。论云:

> 去情却欲而神明生矣,修神致明而物自成矣,是故君子之道鲜矣。齐明其心,清明其德,则天地之间所有之物皆自至矣。君子之守至约,而其至也广;其取至近,而其应也远。《易》曰:"拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。"变化之应,天人之极致也。是以《书》言天人之道,莫大于《洪范》;《洪范》之言天人之道,莫大于貌、言、视、听、思。大哉,圣人独见之理,传心之言乎! 储精晦息而通神明。(第 1152 页)

若尽性以达到神明之境,"则天地之间所有之物皆自至矣",所谓的"物自至",即知觉运动无所不能的状态。《易》"拟议以成其变化"一句,孔颖达《正义》云:

> "拟之而后言"者,覆说上天下之至赜不可恶也,圣人欲言之时必拟度之而后言也。"议之而后动"者,覆说上天下之至动不可乱也,谓欲动之时必议论之而后动也。"拟议以成其变化"者,言则先拟也,动则先议也,则能成尽

① 冯茜:《唐宋之际礼学思想的转型》,第 328 页。

其变化之道也。①

“至赜”即至深之理,《系词》此论圣人之言动与天地变化之间的感应。所以王安石引此言之后,下文接以“变化之应”“天人之道”,又引《尚书·洪范》五事,以重申貌、言、视、听、思诸知觉运动能力为性之所固有,其完全实现就能达至圣人的神明之境。他在《洪范传》中也言:

五事,人所以继天道而成性者也,故“次二曰敬用五事”。……

敬者何?君子所以直内也,言五事之本,在人心而已。……

恭其貌,顺其言,然后可以学而至于哲。既哲矣,然后能听而成其谋。能谋矣,然后可以思而至于圣。思者,事之所成终而所成始也,思所以作圣也。既圣矣,则虽无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故可也。②

这些话和《礼乐论》中的言论构成了相互解释:人内在的知觉运动能力的完全实现,就是圣人的状态,既无所不能,又在言动上合于、应于天地之变化。

《礼乐论》又言:

是故君子之学,始如愚人焉,如童蒙焉。及其至也,天地不足大,人物不足多,鬼神不足为隐,诸子之支离不足惑也。是故天至高也,日月星辰、阴阳之气可端策而数也;地至大也,山川丘陵万物之形、人之常产可指籍而定也。是故星历之数、天地之法、人物之所,皆前世致精好学圣人者之所建也,后世之人守其成法,而安能知其始焉?传曰:“百工之事,皆圣人作。”此之谓也。

故古之人言道者,莫先于天地;言天地者,莫先乎身;言身者,莫先乎性;言性者,莫先乎精。精者,天之所以高,地之所以厚,圣人所以配之。故御,人莫不尽能,而造父独得之,非车马不同,造父精之也。射,人莫不尽能,而羿独得之,非弓矢之不同,羿精之也。今之人与古之人一也,然而用之则二也。造父用之以为御,羿用之以为射,盗跖用之以为贼。(第 1154 页)

所引第一段言,君子之学的极致是对天地、人物、鬼神、学说的完全掌握——“日月星辰、阴阳之气可端策而数也”“山川丘陵万物之形、人之常产可指籍而定也”,这正是“致精好学”的圣人之所能。到这里,王安石谈到了《礼乐论》又一个核心概念“精”——“精者,天之所以高,地之所以厚,圣人所以配之”。前已提及,“所以”即某事成其为某事的根据、规律,也就是道、理。就字面而言,“精”就是“精通”,就是精通、掌握事物之理,如精于御、射。王安石在《致一论》中也说:“万物莫不有至理焉,能精其理则圣人也。”③无疑,“精(理)”是超越善恶道德属性的:以射、御为例,“造父用之以为御,羿用之以为射,盗跖用之以为贼”,这是用的不同,出于人的差异。而且,人所精之理乃是人的知觉运动能力所作用的对象,无疑是外在于人的,这就是程颢所批评的对塔说相轮,“说道时已与道离”④。

因此,在《礼论》《礼乐论》中,王安石的论述远离了孔孟荀扬韩的性善恶论,其中的人性论核心在于礼乐与性的关系。《礼论》强调了礼不但是一种外在的约束,也适应了人的内在本性。《礼乐论》更加晦涩复杂,批判的对象一是以佛老养生修性,二是礼乐顺流俗之情。王安石认为礼乐可以用于养生修性,以至成圣。此说的根据在于,礼乐是基于性的制作、遵循礼乐可使人尽性、成圣,也就是知觉运动能力的完全实现,掌握万物之理。

到这一步,熟悉的王安石就回来了。过去对王安石政治思想的认识,一般都认为《九变而赏罚可言》一文展现了王安石系统的思考,该文构建了天—道德—仁义—分守—形名—因任—原省—是非—

① 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》卷七,阮元校刻:《十三经注疏》,第 164 页。

② 《王安石文集》卷六五《洪范传》,第 1123、1124、1127 页。

③ 《王安石文集》卷六六《致一论》,第 1156 页。

④ 《河南程氏遗书》卷一《端伯传师说》,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局 2004 年版,第 5—6 页。

赏罚的序列①。卢国龙强调了王安石以自然天道为最高原则②。刘丰进一步提示“礼乐”在九变序列中占据重要的地位,是天道在现实社会中的体现,也是治理天下的重要手段③。刘成国对王安石的天道—礼乐、刑名关系亦有申说④。看起来,对于王安石政治思想与实践的理解基本是可以脱离性善恶论的,但不能离开礼乐性命论。

而且,《礼乐论》最终归于圣人“致精”,但可以“传诸言、效诸行者”却不是“神明之用”,而是其所建的法度刑政。这种法度刑政因为是基于超越善恶之性的制作,故亦不具有善恶属性。在现实政治中,王安石也一再强调“理”的重要性,如有人批评市易卖果实乃过于繁细,王安石对神宗说:“天地生万物,一草之细,亦皆有理。今为政但当论所立法有害于人物与否,不当以其细而废也。”⑤更重要的是,王安石一再申说天、道、理“无情”的一面:天道以“小害”而换“大利”;天不为民怨而改祁寒暑雨,天之所为“任理而无情”⑥。

结　语

本文把王安石的人性论文献分为两个系统,一是针对善恶问题的人性论,二为基于礼乐论的人性论。学界的主要纠结在第一部分,即王安石的性善恶论。相关文献基本无法系年,故只能从内容、逻辑着手,应以韩愈、李翱(尤其前者)为出发点,观察王安石论述逻辑与他们的距离远近。本文的基本结论是:王安石的性善论是拟韩之作,当是最早的论点;至于王安石的性不可以善恶言、性有善有恶两论,则非有时间之先后,而是因为他在这一问题上发展出了初步的“性二元论”——在本原、太极的意义上性不可以善恶言,在养成的意义上性有善有恶。特别要注意的是,这批“与古人论是非”的论议之文恐是王安石的早年作品,且主题实际已被他所论辩的对象所限定,故不能认为善恶问题是王安石性论的唯一落脚点。

礼乐性命论就呈现了一种与性善恶论完全不同的图景。在礼乐论中,性是知觉运动能力,所谓的成圣也就是知觉运动能力的完全实现,指对万物之理的全面掌握。正是在这里,王安石对人性的论述才与人所熟知的王安石政治思想、实践联系起来。由此亦可见,因为不同的文献系统有不同的写作目的、不同的论辩对象,故不能将提及“性命”的所有文献置于同一逻辑下分析。将书信与性善恶论、礼乐论、解经之作等不同的文献系统相互印证的思路基本不可行⑦。

对比后来逐步成熟并最终由朱熹完善的程朱道学,王安石人性论的特色及地位如何评价呢?

具体观点上的差异这里就不多说。最重要的区别在于系统性。首先,王安石的性二元论停留在较为模糊的、未得以充分说明的状态——作为太极的本性归根结底是人的好恶本能,太极之性如何走向有善有恶之性、习存在逻辑上的阙环。其次,王安石礼乐性命论中的“性”是知觉运动能力,而非好恶本能,固然此性亦是超越善恶的,但终究无法与太极之性打通。这就导致王安石的性善恶论与礼乐性命论

---

① 《王安石文集》卷六七《九变而赏罚可言》,第 1161—1162 页。

② 卢国龙:《宋儒微言》,北京:华夏出版社 2001 年版,第 106—137 页。

③ 刘丰:《王安石的礼乐论与心性论》,《中国哲学史》2010 年第 2 期,第 93—95 页。

④ 刘成国:《荆公新学研究》(增订本),第 332—347 页。

⑤ 李焘撰,上海师大古籍所、华东师大古籍所点校:《续资治通鉴长编》卷二四〇,熙宁五年十一月丁巳条,北京:中华书局 2004 年版,第 5827 页。

⑥ 解说见刘力耘:《政治与思想语境中的宋代〈尚书〉学》,北京:中国社会科学出版社 2022 年版,第 87—92 页。

⑦ 比如,从经解中所见王安石基本持“性善论”。李祥俊:《王安石学术思想研究》,北京:北京师范大学出版社 2000 年版,第 84—85 页;丁四新:《王安石性命论思想研究(下)》,杨国荣主编:《思想与文化》第十三辑“伦理学关键词”,上海:华东师范大学出版社 2014 年版,第 186—187 页;陈佩辉:《王安石人性论嬗变考》,《孔子研究》2021 年第 6 期,第 73 页。其中,丁四新看法略有不同。

分属两个话语圈,故给人一种强烈的印象——他的一切洞见仍然停留在与古人论是非的阶段。相比之下,道学基于性二元论最终建立起了一套完整、自洽的理论体系。天命之性/天地之性阐明了性即天理、性本善,气质之性作为更重要的概念阐明了恶的来源、与天命之性的关系,由此后续工夫论、政治社会学说得以清晰展开,再无疑滞。

A Reexamination of Wang Anshi's Theory of Human Nature

Fang Chengfeng

(*School of Humanities*, *Tsinghua University*, *Beijing* 100084, *China*)

Abstract: Wang Anshi's (王安石) writings on the theory of human nature can be divided into two main categories. The first category explores the good and evil of human nature, while the second one examines human nature in the context of rites and music. However, these two categories of writings cannot mutually validate each other. Though the exact writing dates and times of these works are uncertain, their sequences can be inferred on the basis of their contents. The first category of writings about the good and evil of human nature reveals Wang Anshi as a pioneer of "dualism of human nature". In his second category of writings on the theory of rites and music, Wang Anshi's stance on human nature transcends moral judgments of good and evil, and defines human nature as the ability to feel and act. To become a sage, in his view, implies the full realization of these innate abilities and the complete mastery of the principles governing all things. An understanding of Wang Anshi's political thoughts and practices can be independent of his stance on whether human nature is inherently good or evil, but they cannot be separated from his conclusions about human nature within the framework of rites and music.

Key words: Wang Anshi; theory of human nature; theory of rites and music; political thought

(责任编辑　管　琴)